

FRANCESCO SUAREZ FRA S. TOMMASO E VICO

di Francisco Elias de Tejada

La pubblicazione dello studio del professor Pablo Badillo O' Farrell « Suárez y Vico », aggiornando i vecchi studi di Elio Gianturco « Character, essence, origin and content of the Jus gentium according to Vico and Suarez », e « The Scholastic substructure of Vico's thought », e quello di Cesare Vasoli « Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo », nei quali si pone in risalto il nesso profondo che lega l'autore della « Scienza nuova » con quello del « De legibus », rende opportuna l'annotazione di ciò che Francesco Suárez rappresenta nella speculazione spagnola della Controriforma.

Tanto più che nelle storie della filosofia è diventato ormai luogo comune presentare Francesco Suárez come separato dalla linea tomista, chiave del pensiero tridentino, quasi come il creatore di un sistema nuovo da aggiungere, sia pure nell'ambito delle scuole cattoliche, allo scotismo e al tomismo.

Alcuni autori arrivano perfino a considerarlo eclettico e per dimostrare tale eclettismo, evidente nelle divergenze da San Tommaso, uscì mezzo secolo fa « Francois Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie », in cui lo si accusava di aver frantumato il tomismo a causa di influenze occamiste, specie in teologia.

E non si trattava certo di « ecletticismo del miglior senso », continuatore della Scolastica medievale, quale sembrava a Salvatore Scimé in « Valore Storico del pensiero di Suárez », ma eclettismo demolitore dei principi cardinali del tomismo.

Senza dubbio, Suárez si considerò sempre tomista. Il padre gesuita Juan Maucunill in « Eximius Doctor P. Suárez fidelis S. Thomae discipulus » ha raccolto quattro espresse professioni di fedeltà tomista da parte di Suárez: il prologo alla sua prima opera « De verbo incarnato », il proemio al trattato VII del « De religione », la lettera al padre Everardo Mercuriano datata 2 luglio 1579 e il prolegomeno VI al « De gratia ».

E' noto che proprio la sua stretta adesione al tomismo più rigoroso fu uno degli argomenti impiegati dai suoi avversari in Salamanca. Essa ci è testimoniata anche dai più antichi biografhi: il padre Bernardo Sartolo, in « El eximio doctor, y venerable padre Francisco Suárez, de la Compañia de Jesus, en la fiel imagen de sus heroicis virtutes », ce lo descrive in modo che « si vedesse nel Dottor Esimio rinascere il Dottor Angelico ». La posizione di Suárez è palesata anche dagli storici dell'Ordine domenicano: in un libro classico di questo gruppo, la « Historia de la filosofia » del cardinale Zeferino González, si può leggere che « la filosofia di Suárez coincide con la scolastica o, meglio, è la filosofia di San Tommaso, che cita e segue in ogni pagina delle sue opere filosofiche. Fatta eccezione delle questioni relative alla distinzione reale fra l'essenza e l'esistenza, alla conoscenza intellettuale dei singoli e al modo di spiegare il concorso divino nell'azione delle creature, a mala pena si incontrano problemi di una qualche importanza in cui Suárez si allontani dalla dottrina di San Tommaso ».

Mi sembra che, nonostante i molti tentativi di contrapporre Francesco Suárez a San Tommaso d'Aquino perché esistono discordanze in vari punti ed anche in problemi importanti, non sia lecito differenziarli fino all'estremo di vedere nel sistema suareziano una bandiera filosofica separata dal tomismo, e tanto meno mi sembra lecito contrapporli.

E' lo stesso patrimonio di idee, che solo viene vissuto in circostanze diverse. San Tommaso aveva composto le sue « Summae » in una congiuntura storica diversa dalla situazione in cui si mosse Francesco Suárez. San Tommaso cercò di combattere l'averroismo con il procedimento di compiere una ricezione di Aristotele, per cui le dottrine aristoteliche servissero d'appoggio al dogma cristiano invece di costituire un'arma da lancio dei nemici; opera di estrema opportunità, perché rispondente alle esigenze della Cristianità nel secolo XIII, quando la minaccia veniva dall'errata ricezione di Aristotele.

Muovendo dalle stesse idee di San Tommaso, Francesco Suárez scrive in una nuova situazione; fra i due c'è l'eresia luterana e Suarez deve combattere il nuovo pericolo, inesistente ai giorni di San Tommaso. Ciò che nel XIII sec. era la minaccia averroista fu nel sec. XVI il pericolo brutale della Riforma. La guerra deve ora combattersi su altri campi di battaglia.

A Suárez interessa la difesa della libertà umana contro la barbara predestinazione luterana. Suárez fu il soldato della Controriforma tridentina che San Tommaso non poté essere.

Perciò, se le differenze fra i due sono di accento più che di contenuto, è perché sono differenti le questioni da dibattere. Ciò che interessa nel sec. XVI è situare l'uomo nel suo vero posto e, per questo, prima di tutto affermare la libertà teologica nel conseguimento della salvezza eterna. L'impresa filosofica di Suárez, così come la proiezione di essa nella politica e nel diritto, deve essere considerata come lotta contro il luteranesimo, come la difesa della libertà teologica che Lutero aveva negato, come il necessario ammodernamento dei fondamenti invariabili del tomismo affinché gli stessi argomenti di San Tommaso siano armi dell'offensiva tridentina contro Martin Lutero e i suoi seguaci.

Se Francesco Suárez è stato qualificato come medievale da alcuni, come Manuel Calvillo nel suo « Francisco Suárez. La filosofia jurídica. El derecho de propiedad », è perché, dal punto di vista dell'autore, fu medievale quanto si oppone all'Europa che nasce con Lutero.

Se ad altri sembra autore del Rinascimento, come a Paulo Merea che in « Suárez Grocio Hobbes » lo definisce pensatore « che oltrepassò definitivamente le forme medievali », o come Felice Battaglia che in « Società civile ed autorità nel pensiero di Francesco Suárez » afferma che quest'ultimo « si lascia dietro il medioevo », è perché costoro hanno sottolineato le novità che la nuova impostazione implicava. In ogni caso, il merito sommo di entrambi gli insigni dottori fu di comporre opere di validità universale e permanente, essendo così che scrivevano per far fronte a circostanze molto concrete: San Tommaso per sbarrare il passo all'averroismo e Suárez per demolire le eresie di Lutero. E' da questo angolo visuale che va visto Francesco Suárez; esso spiega anche gli echi che di lui si trovano in Giambattista Vico.

Vico, nella vicina impostazione del pensiero tomista rielaborato da Suárez, incontra molti più motivi di utilizzazione che nelle remote formulazioni di San Tommaso. Il sec. XVIII è più vicino al sec. XVII che al XIII. Vico è l'ultimo condottiero contro le sequele del protestantesimo raccolte da Grozio e da Hobbes, esattamente come Suárez era stato polemista teologico contro Lutero e polemista politico contro il protestante Giacomo I d'Inghilterra. Entrambi combatterono la medesima guerra contro il protestantesimo; da ciò la loro vicinanza, nonostante il fatto che entrambi siano iscritti nella linea della concezione cattolica del mondo e dell'uomo come era stata definita per sempre in termini permanenti dal genio di San Tommaso d'Aquino.

Si tratta di uno stesso pensiero esposto in diversi orizzonti. Ciò che conta è più la linea di continuità che va da San Tommaso d'Aquino a Giambattista Vico attraverso Francesco Suárez, che le differenti valutazioni personali, suscitate da problemi concreti. Tutto il resto è erudizione minuta e gretta o, come diciamo in Castiglia, impegnarsi a contare i peli di un uovo.

II

Cavallo di battaglia della contrapposizione di Suárez a San Tommaso è stata in primo luogo l'opposizione dell'intellettualismo tomista al volontarismo che si attribuisce a Suárez.

Il fatto è che Suárez accentua l'intervento della libertà umana nella decisione fra bene e male, cosicché la piechezza della libertà nella scelta è ciò che calibra l'atto per

buono o cattivo. Nel « Tractatus quinque ad Primam secundae Divi Thomae » III, X, 1, 7 osserva che nella volontà risiede la possibilità del male: « Idem est de morali malitia formalis propria, quae hominem malum et peccantem constituit, totam esse se scilicet in voluntate, in exterioribus autem actibus per denominationem solum a voluntate ». Non c'è atto buono o cattivo in sé, se non in funzione della volontà del soggetto libero. L'oggettività del valore collocata di fronte alla volontà che decide non resta certamente mai alterata dal volere del soggetto. L'intelligenza umana ha davanti il fine oggettivo, dipendendo dalla volontà cosciente, ossia nella piena coscienza di sapersi libera di scegliere, la bontà o malvagità dell'azione. Di modo che è la libertà ciò che completa l'atto morale, giacché la bontà o la malvagità dipende dalla valutazione da parte dell'intelligenza e poi dalla decisione della volontà agendo libera in modo cosciente.

Ma in tal caso, è chiaro che, così impostata la questione, la razionalità è requisito inerente alla volontà libera. La libertà nella volontà presuppone l'attuazione dell'intelligenza. Da ciò l'affermazione nel « Tractatus quinque ad Primam secundae Divi Thomae » II, 1, 2, 15: « Haec libertas oritur ex ratione ». E' la stessa posizione di San Tommaso d'Aquino, appena sfumata da Suárez con l'intento particolare di rifiutare il « servo arbitrio » luterano e di difendere la libertà teologica dell'uomo. Nel « Tractatus quinque » II, 1, 2, 20 insisterà nell'asserire che la sua posizione serve a ripudiare la tesi luterana secondo cui la libertà del « libero arbitrio » fu perduta dall'uomo quando la natura umana decadde irrimediabilmente dopo il peccato originale. Suárez ripete ciò che Lutero aveva negato: la libertà teologica della creatura razionale. E' il tomismo proiettato per rispondere alla barbara negazione della libertà da parte di Lutero.

III

La legge è, per Suárez, un atto morale. Dal « De legibus ac Deo legislatore » I, 7, 8 risulta letteralmente che: « cum enim lex, actus moralis sit ». In « Juridicidad y moralidad en Suárez » Ramón Maciá Manso ha esposto esaurientemente questa connessione di atto morale e legge con un'abbondanza di argomenti che è impossibile raccogliere qui. Da ciò risulta che la legge, come atto morale, possiede le note integrate dell'intelligenza che propone e della volontà che decide. Tutto il supposto e strombazzato volontarismo di Suárez si riduce all'aver applicato alla teoria della legge la sottolineatura della volontà come asse dell'atto morale, che è atto libero, e tale accentuazione fu prodotta dalla necessità di combattere il « servo arbitrio » luterano. Come ha scritto con chiarezza estrema Ramón Maciá « lo schema suareziano della legge non è intellettualista, né volontarista, e non è nemmeno la somma di entrambi i fattori. Crediamo che la dottrina della legge come atto morale fornisca una soluzione completa ed esauriente ». Soluzione che permette all'autore di collocare Suárez sulla linea di San Tommaso d'Aquino e in opposizione totale al volontarismo di Guglielmo Occam, questo sì autentico e scarnificato volontarismo.

Così come l'atto morale della volontà richiedeva in modo ineludibile che l'intelligenza stabilisse previamente l'oggettività, la legge è sempre per Suárez una realtà oggettiva al di sopra della volontà umana, nota quest'ultima che è proprio quella che definisce il volontarismo occamista. Lo ha messo in chiaro Antonio Truyel y Serra in « Lo mudo y lo inmutable de la moral y el derecho según Francisco Suárez », e lo nota Francisco Cuevas Cancino in « La doctrina de Suárez sobre el derecho natural ». E' che per Suárez ogni diritto procede dalla stessa oggettività, che è Dio, Suárez distingue fra « jus dominativum » e « jus praecipuum », ma l'ordine deve sempre coincidere con la legge naturale, fondata a sua volta sulla legge eterna. Punto su cui si basò Giovanni Ambrosetti in « La filosofia delle leggi di Suárez » per arrivare alla conclusione che « per noi qui sta l'argomento decisivo da opporre alla interpretazione che riduce lo jus suareziano a facoltà, negando che la legge in Suárez abbia un fondamento obiettivo »; ed è l'argomento sviluppato da Antonio de Angelis in « La "ratio" teologica nel pensiero giuridico-

politico del Suárez » per dimostrare l'oggettività della concezione suareziana del diritto dalla concatenazione normativa saldada nell'ultimo termine in Dio.

Ragione teologica che gli viene direttamente da San Tommaso d'Aquino, poiché è lo schema centrale della visione scolastica del diritto. E' la ragione teologica a rendere possibile il possesso da parte della mente umana di verità d'ordine speculativo, ricevute dalla ragione umana nella legge naturale con la quale accoglie la legge eterna. Nel proemio al « De legibus ac Deo legislatore » scrive testualmente: « sicut omnem paternitatem, ita etiam omnem, legislatorem a Deo derivari, omniumque legum auctoritatem in eum esse ultimo redundandam ».

IV

Suárez considera la legge dalla parte del suddito che deve obbedire ad essa, e non da quella del legislatore che la detta. Perciò insiste che essa sia un ordine, perché le leggi giuridiche sono ordini per coloro che vi sono soggetti. Ciò spiega il tono particolare della sua definizione di legge rispetto a quella formulata da San Tommaso quando nel « De legibus » I, 12, 5 la qualifica come « commune praecipuum, iustum, ac stabile sufficienter promulgatum ». La supposta disparità tra l'intellettualismo attribuito a San Tommaso e il cosiddetto volontarismo suareziano, che completa dal punto di vista del soggetto alla legge la definizione tomista senza opporre alcuna obiezione, contentandosi di mostrare che in questa maniera il suddito distinguerà il precetto dall'ordine, crolla se si nota che Suárez si limitò a considerare la legge da un angolo diverso da quello da cui la considerò San Tommaso d'Aquino.

Posizione che deriva dalla necessità di combattere le tesi luterane. Suárez non dimentica che una delle questioni suscitate dal protestantesimo è la teoria del potere politico, che nell'ambito giuridico sarà il problema della qualità dell'obbedienza al legislatore positivo. Perciò, come osserva Francisco Cuevas Cancino in « La doctrina de Suárez sobre el derecho natural », quel che lo preoccupa al di sopra di tutto è tipicizzare le leggi del diritto positivo umano. Bisognava respingere l'origine peccaminosa del potere politico stabilente le leggi, affermando l'origine naturale della potestà di impero in quanto il peccato originale non impedisce alla natura umana di intendere e operare il bene, contrariamente a quel che supponeva il pessimismo luterano.

La capacità della natura peccatrice, decaduta ma non irrimediabilmente decaduta del tutto, è la dottrina suareziana, totalmente tomista, dell'origine naturale delle società e del potere politico che legiferando le governa. Leon Mahieu deve riconoscere che tale è la meta che Suárez si propose. Ciò che Suárez cerca è porre in rilievo che la legge è ordine che obbliga come condizione per la esistenza della società derivata direttamente dalla natura umana, e non come obbligazione sorta per supplire all'insufficienza della natura umana a causa del peccato; lo vide chiaramente Heinrich Rommen in « Die Staatslehre des Franz Suarez S. I. ». Suárez dispose la dottrina tomista del diritto in linea di combattimento contro il protestantesimo, sottolineando la condizione naturale umana dell'obbligo di adempierne le leggi in quanto ordini, non contraddicendo mai sostanzialmente quel ch'era stato detto da San Tommaso. La dottrina suareziana della legge è la polemica presente contro il pessimismo antropologico di Martin Lutero.

V

Tomista qui come negli altri aspetti della sua opera giuridica. « En politique, comme sur de nombreux autres points, il marche dans la direction indiquée par Saint Thomas », concluse iPerre Messard in « L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle », adducendo come dimostrazione la concezione suareziana del bene comune. Tomista è la sua teoria dell'origine del potere, commenta Sabino Alvarez Gendín in « Doctrinas políticas de Vitoria y Suárez ». La

sua teoria dello Stato « non differisce nell'essenziale da quella sostenuta da San Tommaso nel XIII sec. », asserisce Luis Recasens Siches in « La filosofia del derecho de Francisco Suárez ». Nella teoria della giustizia « segue da vicino San Tommaso », aggiunge Ramón Maciá Manso in « Derecho y justicia en Suárez ». La sua dottrina della legge ricalca quella tomista, notano José de Ramos López in « El Doctor eximio » e Andrés Avelino Esteban Romero in « La concepción suareziana de la ley ». Il suo metodo è lo stesso di San Tommaso, rimarca padre Eustaquio Guerrero in « El "François Suárez" de Leon Mahieu ». Il fatto è che Suárez filosofava sul diritto come avrebbe filosofato San Tommaso d'Aquino se fosse vissuto nel sec. XVI invece che nel XIII e se invece di combattere l'averismo avesse dovuto affrontare il protestantesimo luterano. Chi meglio ha visto questa posizione di condottiero della Controriforma in difesa della libertà cattolica dell'uomo contro l'eresia luterana fu Manuel Giménez Fernández nel prologo al libro di Esteban Romero poco sopra citato, affermando che « quando Suárez scriveva, realizzava la provvidenziale opera di volgere sulla retta via della concezione cristiana del diritto, che minacciava ai suoi giorni di sopprimere la libertà, elemento personale del diritto come logica reazione contro gli abusi alla quale l'aveva portata la corrente eterodossa della Riforma. E ciò perché orano i giorni liberi di Filippo II e non giornate tiranniche sotto il giogo degli affrancesati Borboni; quando « la legge positiva... si trovava al servizio, non della persona umana, ma degli interessi particolari delle camarille cortigiane e burocratiche », epoca borbonica nella quale la deificazione protestante dei sovrani assoluti « causò il discredito dell'istituzione legiferante, ove Carlo IV aveva sostituito Filippo II ». Giudizio poco sospetto di un mio egregio e buon amico che osserva che Suárez fu uomo tridentino e tomista, attualizzatore del tomismo nella filosofia del diritto per combattere le minacce alla libertà che la barbara eresia di Lutero portava con sé; uomo libero sotto il libero governo di Filippo II e massima incarnazione della Tradizione giuridica della Spagna. E' ciò spiega, in definitiva, il complesso di coincidenze dirette tra Francisco Suárez e Giambattista Vico, dato che entrambi furono soldati della Controriforma.

(Trad. di G. Volpi)

GLI ANGELI DELLE NAZIONI

di Giovanni Torti

La struttura dell'universo invisibile e visibile secondo Dionigi l'Areopagita (del quale la nuova teologia sempre più ignorante, oltretutto, di greco e di latino, fra poco avrà dimenticato persino il nome) è rigorosamente gerarchica, ossia informata al principio della partecipazione e della comunicazione. « Si deve ritenere che la gerarchia suprema la quale è nell'ordine la più vicina al Santuario inizi misteriosamente la seconda e che la seconda, la quale è composta dalle tante Dominazioni, Virtù e Potestà governi la gerarchia dei Principati, Arcangeli e Angeli in guisa più manifesta della prima, ma più occulta della seguente e che infine la gerarchia rivelatrice dei Principati, degli Arcangeli e degli Angeli presieda con le mutue relazioni dei suoi membri alle gerarchie umane. In tal modo si attuano ordinatamente da un lato l'ascesa e la conversione a Dio, la comunione e l'unione con Lui; dall'altro la processione che muove da Dio, è benevolmente concessa a tutte le gerarchie e le visita per comunicarsi ad esse con la più santa armonia ». Così si legge nel *de caelestis hierarchia* 9, 2. Dunque l'ufficio di guidare le gerarchie del mondo visibile è stato affidato alla gerarchia celeste inferiore e precisamente agli Angeli. Ciò risulta, secondo Dionigi, dalla Scrittura la quale chiama Michele « principe » del popolo ebraico e altri angeli « principi » di altre nazioni (*Daniele*, 10, 13, 20 s.) ed espressamente afferma (*Deuteronomio*,

32, 8 secondo la versione dei Settanta) che l'Altissimo delimitò i confini dei popoli « secondo il numero degli Angeli di Dio ».

Come si spiega allora che soltanto il popolo di Israele si è levato alle « illuminazioni tearchiche » ossia, in buona sostanza, alla conoscenza di Dio? Dionigi esclude che si possa imputare a un difetto di sorveglianza da parte degli Angeli l'apostasia delle nazioni. Sono gli uomini che, assecondando la loro inclinazione alla presuntuosa sequela del proprio arbitrio hanno finito per adorare quelle che a loro sembravano realtà divine. D'altronde la Scrittura fa fede che anche Israele talvolta è soggiaciuto a questa tentazione. Per vero la nostra vita non è soggetta alla necessità né d'altro canto il libero arbitrio degli esseri governati dalla Provvidenza affievolisce gli splendori divini delle « illuminazioni tearchiche ». E' la dissomiglianza fra quelle che Dionigi chiama « viste intellettuali che, o rende impossibile qualsiasi partecipazione alla luce della bontà paterna opponendo ad esse un ostacolo impenetrabile (ossia una sorta di opacità strutturale), oppure determina partecipazioni diverse. Ma proprio perché anche le nazioni pagane non erano affidate alla tutela di divinità straniere, bensì all'unico Principato e proprio perché a questo Principato gli Angeli iniziavano gerarchicamente ciascun popolo, si spiega come nella Scrittura il « pagano » Melchisedech apparisca sacerdote non di vani idoli, bensì dell'Altissimo (*Genesi*, 14, 18 secondo la versione dei Settanta) al quale appunto in qualità di sacerdote doveva elevare anche gli altri uomini. Ancora: l'Angelo degli Egiziani e quello dei Babilonesi rivelarono in visioni rispettivamente al Faraone e a Nabucodonosor le sollecitudini e il potere della Provvidenza e della Signoria universale (così Dionigi interpreta *Genesi*, 41, 1-24 e *Daniele*, 2, 1; 4, 1 s.). Indovini, sapienti, maghi, incantatori e astrologi non seppero interpretare le visioni, ma la Provvidenza volle che in Egitto e in Babilonia si trovassero due santi cultori del vero Dio, Giuseppe e Daniele, ai quali sempre per mezzo degli Angeli fu rivelato il senso di quelle comunicazioni angeliche. Uno è in effetti il Principato e una è la Provvidenza per tutti gli esseri né si deve credere che all'Altissimo (alla « Tearchia » nel linguaggio di Dionigi) tocchi il governo di Israele, mentre gli angeli o altre divinità presiederebbero ai pagani. Se taluni enunciati della Scrittura sembrano prestarsi a una interpretazione siffatta, bisogna però intenderli correttamente secondo questo « pensiero sacro »: Dio non ha spartito il potere che esercita su di noi con altri dei o con Angeli, né ha riservato a se l'ufficio di etnarca o capo nazionale di Israele, bensì ha provveduto alla salvezza di tutti i popoli affidandoli alla guida analogica degli angeli. Fra tutte le nazioni però quasi soltanto Israele si è rivolto al « dono della luce » che proveniva dall'unico Signore e alla conoscenza di Lui. Anche di questo, secondo Dionigi, la Scrittura fa fede (*Deuteronomio*, 32, 9) come fa fede che, al pari degli altri popoli, anche Israele fu affidato alla tutela di un angelo (*Daniele*, 10, 21: « Michele, il vostro principe ») perché tramite lui imparasse a conoscere il Principato supremo. Vi è quindi, ribadisce e conclude Dionigi (*de caelestis hierarchia*, 9, 4), una sola Provvidenza universale, superiore a tutte le potenze visibili e invisibili, e ad essa come a Principato gli angeli preposti alle singole nazioni elevano, per quanto è in loro potere, chi liberamente li segue.

Vladimir Maksimov

«Addio da nessun luogo,»

Editrice Rusconi - Via Oldofredi 23 - Milano